Capítulo I

SANTO TOMAS FRENTE AL DESAFIO DEL PENSAMIENTO MODERNO

Cornelio Fabro

Ha pasado ya un siglo desde aquel 4 de agosto de 1879, cuando León XIII dirigía al mundo católico la Encíclica *Aeterni Patris*, con la cual proponía la doctrina de Santo Tomás como pauta en los estudios superiores de filosofía y teología. La Encíclica, de hecho, llevaba un título programático: *De philosophia christiana ad mentem S. Thomae Aquinatis, Doctoris Angelici, in scholis instauranda*. La *Aeterni Patris* ha sido considerada como un hecho dogmático, es decir, una toma de posición que señala una etapa decisiva del Supremo Magisterio en su misión de indicar a los hombres el camino para la defensa de la verdad salvífica. Esto no sólo por la importancia del documento y la actitud decidida mostrada por el gran Pontífice, sino por la materia misma que se refiere directamente a la preservación de la doctrina de la fe y por las consecuencias no menos decididas que la orientación leonina tuvo en la actividad doctrinal de los Pontífices que le sucedieron.

Sobre el significado histórico de la *Aeterni Patris* —de aquella historia que, sobre todo en la vida de la Iglesia, se construye desde dentro y no se vuelve nunca atrás— se puede observar que la mente vigorosa del Papa León había recogido un proyecto que fue ya del mismo Pío IX [1], y que

1. Ha recogido con empeño la documentación publicada A. Piolanti, *Pío IX e la rinascita del tomismo*, Città del Vaticano, 1974. Para la puesta a punto de la cuestión en toda su amplitud y, en particular, para darse cuenta de la sabiduría de Pío IX en el tortuoso y todavía no aclarado asunto Rosmini, es indispensable el estudio directo de los docu-

respondía a las vivas peticiones y propuestas hechas por el episcopado de todo el mundo a aquel venerado Pontífice y al mismo León XIII apenas subido al Solio Pontificio; peticiones y propuestas que incluso habían ya aparecido expresamente en el Concilio Vaticano I. Era la voz de los Pastores de la Iglesia, pidiendo al Supremo Pastor que la pusiera a salvo y la defendiera de los peligros de filosofías y teologías poco seguras que serpenteaban en el mundo católico: desde el fideísmo tradicionalista de Lamennais, Bautain, Bonetty, al idealismo inmanentista de Hermes, Günther, Frohschammer, al ontologismo de Ubags, Fabre, Rosmini, Gioberti... No por nada el antirromanismo, con el kantiano R. Eucken, había reaccionado con vehemencia ante la *Aeterni Patris*, proclamando a Kant el filósofo del Protestantismo, en contraposición a Santo Tomás filósofo del Catolicismo[2].

1. *Pensamiento cristiano y pensamiento moderno*

¿Dos mundos?

La máxima de Eucken: «Tomás de Aquino y Kant, una guerra de dos mundos» expresaba a su manera la fórmula exacta de la situación, dando así la justificación «a contrario» de la *Aeterni Patris*. Pero en realidad ¿es verdad y en qué sentido, que el pensamiento moderno se opone al pensamiento cristiano? —no decimos «el mundo moderno», puesto que el mundo en todo tiempo es siempre un campo abierto al Evangelio—. En este aspecto la *Aeterni Patris* no tiene sólo el significado de un balance, amargo balance, del pasado, sino sobre todo de una misión repleta de esperanzas —algunas ya realizadas— de cara al futuro. Es verdad que la Iglesia tiene su *depositum Fidei* del cual vive

mentos, en su mayor parte aún inéditos. La obra de Radice, citada por A. Piolanti en p. 50, en su planteamiento y en sus conclusiones, deberá sufrir radicales modificaciones.

2. En el ensayo: *Thomas Aquinas und Kant, Ein Kampf zweier Welten*, Berlín, 1901. Anteriormente, el autor había atacado directamente la *Aeterni Patris* en el volumen: *Die Philosophie des Thomas von Aquino und die Kultur der Neuzeit*, I ed. Leipzig, 1886; II ed. Bad Sachsa, 1910. De parte católica, la Encíclica fue atacada con violencia por FROHSCHAMMER, *Die Philosophie des Hl. Thomas von Aquin*, Leipzig, 1889.

y que propone como vida espiritual a los fieles: en el ejercicio de su Magisterio ordinario y solemne —en el Vaticano II [3]—, ella señala en Santo Tomás la guía para realizar el encuentro entre fe y razón, naturaleza y gracia. Pero el hombre —y el creyente como ciudadano del mundo— vive en una cultura que prevalentemente ha roto este equilibrio: la Reforma rechazó la *regula fidei* en el ámbito de la conciencia individual, y el pensamiento moderno ha puesto de nuevo el fundamento del ser, en la actividad de la conciencia, destruyendo, paso a paso, el camino de la razón hacia la fe y proclamando, en las formas resolutivas del pensamiento contemporáneo, el ateísmo positivo y constructivo: el hombre pretende ahora levantarse únicamente sobre la plataforma de sus propias posibilidades.

De hecho, no hay duda de que con la aparición del pensamiento moderno se ha producido una postura radicalmente nueva del hombre en relación con la verdad, que es la del principio de inmanencia, opuesto a la trascendencia, como declarará la admirable Encíclica *Pascendi* (1907) de San Pío X, condenando el modernismo como compendio de todas las herejías y camino cercano al ateísmo[4].

Es verdad al mismo tiempo, y la fisonomía actual del mundo nos lo patentiza a cada paso, que el pensamiento moderno se ha puesto en cabeza del desarrollo de la ciencia, de las concepciones sociales y políticas y del desarrollo de la técnica en todos los sectores de la vida, que ha puesto en manos del hombre las llaves de las fuerzas del cosmos y la ilusión de dominarlo.

Pero es también evidente que, precisamente esta creciente penetración del hombre en la naturaleza y el abismarse en los misterios oscuros de la psiké, le han producido como un temblor y un sentido de inseguridad creciente, como si toda conquista en la exploración del cosmos y en el dominio de la materia le revelase con horror el desconcierto del yo por la pérdida de su libertad y por la presencia de una amenaza creciente desde todos los frentes de las fuerzas de la naturaleza, dispuestas a desencadenarse para arrastrar consigo al incauto explorador. Así, la era de la

3. Cfr. Decr. *Optatam totius*, n. 16 y Decl. *Gravissimum educationis* n. 10.
4. *Enchiridion symbolorum*, DB (1932), nn. 2.071 ss. (la 2.ª ed., DS, 1963, está notablemente abreviada).

máxima potencia que el hombre haya jamás conseguido, coincide con la inseguridad esencial que, abierta o solapadamente, circula por las más íntimas fibras del espíritu; y el hombre cae en la cuenta de que ha andado demasiado por el camino que él creía de la más absoluta libertad y que aparece, en cambio, como el de su última alienación. Y, no por casualidad, tanto la filosofía como la ciencia contemporáneas, se encuentran las dos enfrentándose con la nada y con la insignificacia del hombre en un mundo que pretende absorberlo y arrastrarlo en su destino [5].

La filosofía moderna ha respondido y sigue respondiendo que sólo el hombre puede salvar al hombre; pero la ciencia hoy responde que la naturaleza, por causa del hombre, se ha hecho más fuerte que el hombre mismo, y la historia nos advierte que la voluntad del hombre, cuando se trata de voluntad de poder, puede destruir, destrozar y perder, nunca construir, salvar. Evidentemente el hombre, hoy como siempre —como en los tiempos de San Agustín y de Pascal, de Vico y de Manzoni—, se encuentra a un paso del abismo, pero se rebela contra la ley de la necesidad y del destino, no cree ya en el mito «del eterno retorno de lo mismo» y no quiere aceptar la inevitabilidad de la catástrofe. ¿Es posible salvar y alimentar la llama de la esperanza? Para el creyente, para aquel que mantiene seguro el pensamiento de la Providencia y está convencido de que la vida en el tiempo puede configurarse de cara a la eternidad y en ella redimir y completarse, la respuesta no admite dudas ni oscilaciones —sean cuales fueren los acontecimientos humanos y el sucederse de las pasiones humanas—. Pero esta seguridad del creyente, para el que la mirara desde fuera, tal vez podría confirmar y exasperar la separación entre el cristianismo y el mundo moderno y agudizar la oposición entre ciencia y fe, entre naturaleza y gracia, entre filosofía y teología..., que parece han llegado ahora al punto máximo de tensión y saturación. En este sentido, la situación actual de la Iglesia tiene profundas analogías con la situación de los tiempos del Vaticano I: aunque la polémica contra la Iglesia es hoy menos clamorosa, la separación del hombre de Dios es más profunda, las exigencias parecen por lo mismo más decisivas.

5. Vid. JUAN PABLO II, Enc. *Redemptor hominis*, 4-III-1979, n. 15.

Es por esta situación de sinceridad y de compromiso radical del cristiano consigo mismo y con el mundo por lo que el Magisterio de la Iglesia ha puesto a Santo Tomás, en este último siglo, en una posición que ha sido tomada como valor de guía y afirmación de principio. Este hecho, que es ciertamente único en la historia de la Iglesia, ha turbado a no pocos, fuera y dentro; pero a esta turbación los documentos pontificios han salido al paso con principios precisos, y que es indispensable tener presentes para no errar en el momento esencial. Para esclarecer la posición del cristianismo en el mundo moderno, y la función del tomismo dentro de la verdad cristiana, convendrá primero fundamentalmente limpiar el terreno de las insidias más llamativas.

Ciencia y filosofía

Antes que nada —es la primera observación—, es preciso afirmar la clara distinción entre ciencia y filosofía: éstas forman parte de perspectivas intencionales radicalmente distintas; la ciencia se preocupa de las leyes del sucederse de los acontecimientos en el espacio y en el tiempo, de cara a una posible transformación de los procesos naturales al servicio de la vida del hombre; la filosofía investiga sobre el significado último de la realidad de la verdad —del ser y de la vida— y del hombre en su cualidad de conciencia que reflexiona sobre el significado de su ser y de su último fin. En este sentido, hay que afirmar que los progresos de la ciencia moderna no dependen directamente de la orientación y de los principios de la filosofía moderna, sino de los métodos, siempre más adecuados, inventados por la ciencia en orden a la investigación que se ha venido realizando, mediante esquemas y modelos matemáticos, de un modo siempre más autónomo. Por lo tanto, los progresos de la ciencia moderna no son en modo alguno una prueba o confirmación de la filosofía moderna —una tesis semejante acerca de la dependencia directa entre la ciencia y la filosofía y viceversa, que aflora a menudo en los sectores más cansados de la cultura contemporánea, no sólo limita la ciencia, sino que destruye la misma filosofía, que encontaría fuera de sí misma su fundamento, en un sector intencional inferior a ella.

La confirmación de esto la encontramos en el mismo desarrollo de la filosofía moderna que se ha ido fracturando

de siglo en siglo en torno al concepto mismo de realidad y de verdad, hasta declarar al hombre, en el marxismo atec, un simple medio para la lucha de clases, mientras en el existencialismo ateo viene reducido a una «pasión inútil» (Sartre). Pero la distinción básica entre ciencia y filosofía tiene un valor intrínseco y vale para toda civilización, incluso para la antigua y medieval: tampoco para estas épocas la filosofía ha de ser considerada en equivalencia con la ciencia, pues está el hecho innegable del enorme desarrollo de la filosofía en aquellos siglos en contraposición con el pequeño desarrollo de la ciencia. No es verdad, pues, —como se dijo inmediatamente al aparecer la *Aeterni Patris*— que el acudir a Santo Tomás por parte de la Iglesia sea anacrónico, por el hecho de que el mundo en que él vivía haya sido superado por la ciencia moderna. El problema fundamental de la conciencia humana no se refiere a la ciencia, sino a la determinación del concepto de verdad, desde la cual fundamentar e iluminar la esencia y los derechos de la libertad, que está en la base de la misma ciencia. La ciencia, tanto en la investigación como en los métodos, está en continua evolución y progreso: en cambio, la noción de verdad y libertad en su esencia y la relación fundamental del hombre al ser no puede ser mudable, porque es constitutiva para la conciencia humana; debe, por tanto, tomarse desde el principio con plena advertencia y responsabilidad. La noción, pues, de verdad en Santo Tomás puede perfectamente considerarse válida, aunque la física o biología de su tiempo ya no nos valgan y no pertenezcan ya a la ciencia. Santo Tomás mismo —es necesario repetirlo con energía— consideraba las teorías físicas científicas de su tiempo [6] —y la observación sirve para la ciencia de cualquier época— las consideraba, digo, como hipótesis

6. Sobre las teorías de la antigüedad sobre el movimiento de los astros y sobre el contraste entre Aristóteles y Tolomeo, Santo Tomás es tajante, afirmando el carácter puramente hipótetico de tales teorías: «Unde hoc non est demonstratio, sed suppositio quaedam» *(In De Caelo et Mundo,* I, 1, n. 28). Y más explícitamente en un texto de fecha precedente: «Alio modo inducitur ratio non quae sufficienter probat radicem, sed quae radici iam positae ostendat congruere consequentes effectus. Sicut in astrologia ponitur ratio excentricorum et epicyclorum ex hoc quod, hac positione facta, possunt salvari apparentia sensibilia circa motus caelestes; non tamen ratio haec est sufficienter probans, quia etiam forte alia positione facta salvari possent» *(S. Th.* I, 32, 1 ad 2).

susceptibles de ser siempre sustituídas por otras más adecuadas y comprensibles. Se trata de esto: la determinación del concepto de verdad abarca la primera postura del hombre para con el ser como tal, y se refiere a la esencia de la libertad del hombre en la elección de su último fin.

En cambio, la ciencia —ya se trate de la ciencia de la naturaleza *(Naturwissenschaften)* o de las ciencias del espíritu *(Geisteswissenschaften)*— actúa en sectores específicos de la realidad física y espiritual; donde el camino hacia los respectivos objetos exige técnicas y procedimientos particulares. La filología, la historia civil y eclesiástica, la arqueología, la misma historia de la filosofía y de la moral, por poner algunos ejemplos, son una conquista válida de la cultura moderna, y hoy Santo Tomás sería el primero en alegrarse de ello y en recoger sus resultados positivos. Los que en siglos pasados han impugnado en nombre de Santo Tomás los progresos objetivos de la ciencia, no solamente han dañado a la civilización cristiana —hoy se puede francamente reconocer— sino que no han entendido el espíritu del tomismo en el momento más crucial. Una sociología de la cultura, orientada sin prejuicios de ninguna clase, podría iluminar los errores de método y los factores negativos que han conducido a las situaciones y episodios molestos que se podían haber evitado: un excesivo contacto entre filosofía y ciencia, como también una dependencia demasiado directa entre teología y filosofía, entre autoridad y ciencia en general, pudieron ser causa en el pasado de preocupaciones que ya no existen, gracias al progreso de la metodología científica y a la distinción más clara de objetivos. Los errores, por tanto, que ciertos escolásticos y tomistas tal vez cometieron —en el pasado— en el campo científico, no pueden desvirtuar la consistencia de la *determinación fundamental* del concepto de verdad recogido del realismo clásico y formulado por Santo Tomás. Por lo demás, sobre todo en nuestro siglo, cuando la ciencia se ha separado claramente de la filosofía, la cultura católica no sólo no se ha mostrado con prejuicios, sino que ha colaborado y colabora directamente con los mejores institutos de investigación.

La segunda e igualmente importante observación es que la contraposición no se hace —ni se puede hacer— entre ciencia moderna y filosofía clásica, sino únicamente entre filosofía clásica y filosofía moderna, y más directamente entre las dos perspectivas antitéticas que responden al prin-

cipio de inmanencia y al principio de trascendencia. Es éste el elemento decisivo para esclarecer el punto crítico de la oposición, es decir de la que Eucken ha llamado «la batalla de dos mundos» *(ein Kampf zweier Welten)*, en su respuesta de ataque a la *Aeterni Patris*. Expresado con una fórmula obvia, propuesta por el mismo Hegel en la *Einleitug* a la *Phänomenologie des Geistes*, el carácter fundamental de la filosofía es la *superación de la oposición entre pensamiento y ser*, que constituye el supremo desdoblamiento *(die höchste Entzweiung)* de la conciencia [7]. De ahí la denominación cabalmente de *inmanentismo* y de filosofía de la identidad, o sea, de trascendentalismo y humanismo para el pensamiento moderno, y de *realismo*, o sea, de dualismo y trascendencia para la filosofía clásica. Esta oposición circula, como es de esperar, en todos los momentos y planos de la actualización de la conciencia.

2. *Dos principios: el acto de pensar y el acto de ser*

Realismo e inmanentismo

Reducidos a la fórmula más radical, el realismo y el inmanentismo se oponen no solamente como afirmaciones o negaciones en abstracto, sino en la determinación concreta de la relación originaria de la conciencia con el ser: en cuanto que el inmanentismo afirma el ser de conciencia y el realismo la conciencia del ser; uno, la dependencia o fundamentación del ser en la conciencia, y el otro, la dependencia de la conciencia en relación al ser. Aquí «dependencia» tiene un significado no solamente causal sino el más radical de «fundamento» *(Grund)* y de fundamentación como se puede ver en las posiciones opuestas entre Santo Tomás y el pensamiento moderno en relación con el primer paso de la conciencia o «comienzo» *(Anfang)*, como lo llama Hegel. De hecho, según Santo Tomás «*...Id quod primo cadit in intellectu est ens. Unde unicuique a nobis apprehenso attribuimus quod sit ens*» *(S. Th.*, I-II, 51, ad 1).

Por esto, realismo significa, justamente, dependencia (o mejor, fundamentación) de la conciencia por parte de

7. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, Jo. Hoffmeister, Leipzig, 1937, pp. 9 ss. (*Vorrede*).

la realidad. Por lo cual, sin el ser, sin la realidad del mundo en que el hombre existe y se encuentra actuando, no hay acto de conciencia ni presencia de ser en la conciencia. La verdad de la conciencia se pone en acto por la presencia del ser. Según el inmanentismo valdría en cambio la fórmula opuesta: la verdad de la conciencia es la autoconciencia, afirma Hegel [8]. «La naturaleza racional lo es precisamente en cuanto se pone como *essente*, es decir, en cuanto se hace consciente de sí misma. Todo ser, tanto del yo como del no yo, es una concreta modificación de la conciencia y *sin conciencia no hay ser* (Fichte, "*Ohne Bewusstsein kein Sein*")» [9]. Esto vale a lo largo de toda la gama del *cogito* moderno, que va desde Descartes, a Espinoza, a Leibniz... que se intensifica con el *Ich denke* de Kant, hasta identificarse con el Absoluto en el idealismo trascendental y se disuelve autentificándose como finitud de existencia en la filosofía contemporánea.

La fórmula es explícita y no admite posibilidad de equívoco, sino que se entiende en su auténtico significado. Con ella no se quiere indicar, por lo menos necesariamente, que el idealismo moderno niegue la existencia efectiva del mundo físico, reduciéndolo a una fantasmagoría, a una creación individual o subjetiva: esta interpretación psicológica de la inmanencia afecta tal vez a pocos casos irrelevantes de acosmismo psicológico que no han tenido consecuencias en el desarrollo del pensamiento moderno. Lo mismo para los racionalistas que para los idealistas —y no sólo para Kant que declara querer luchar contra el idealismo— el mundo en sí y el ámbito de la conciencia no son lo mismo. Lo que afirma el principio de inmanencia es que todo lo que se hace presente al hombre en su conciencia —como contenido o como forma— procede de la actividad de la misma conciencia, brota de las posibilidades originarias de la subjetividad humana que no pueden derivar sino de ella misma. Lo que constituye el Transcendental o *a priori* del pensamiento moderno y el nuevo concepto de libertad, es esta subordinación de la equiparabilidad del ser con la actividad de la conciencia, la determinación de

8. Cfr. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, Jo. Hoffmeister, Leipzig, 1937, pp. 63 ss.

9. J. G. FICHTE, *Grundlage des Naturrechts, Einleitung;* Medicus II, 6 (cursiva de F.). Vid. el desarrollo en SCHELLING, *Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre* (W. W. Abt. I, I, Bd. 1, pp. 370 ss.).

las estructuras del ser por las estructuras de la conciencia. Según esto el arte, la ciencia, la religión, el derecho y la filosofía... son modos o grados de presentarse o de actuar la conciencia en relación con la naturaleza y la historia de la cual la filosofía ocupa el punto culminante, como comprobaremos inmediatamente. Es más, se puede y se debe decir que el inmanentismo moderno no reconoce otra realidad que la que se encuentra en el espacio como naturaleza y en el tiempo como historia, en la que el hombre nace y muere, discute y realiza su propio destino. En este sentido se puede decir que, para el inmanentismo, el ser es el mundo y el ser es el tiempo, las dos imágenes del exterior y del interior coinciden en la conciencia en acto [10].

Consecuencias y etapas del inmanentismo

Del principio fundamental de inmanencia brotan —y se ha dicho expresamente— consecuencias y coincidencias que interesan a todas las dimensiones de la conciencia.

Antes que nada, la identidad real de todos los ámbitos de la conciencia: y ante todo la *identidad de sentido e intelecto*, de modo que la sensibilidad no es conocimiento alguno, sino solamente preámbulo oscuro, y lo que en ella tiene valor de conocimiento es la misma inteligencia que está aún en el estado inicial y confuso.

Del mismo modo, desde la otra vertiente de la conciencia, se proclama la identidad de *conocer y querer*, de *saber y actuar*... es más, el principio de inmanencia exige el traspaso o vuelco del conocer en el actuar, una vez que se afirma que la actividad de la conciencia es lo que fundamenta el paso desde la nada de la duda, o sea, del vacío de conciencia, al ser. Ya el *cogito*, en cuanto supone y expresa la *duda* de todo, es un acto gratuito, una imposición absurda y teóricamente imposible de parte de la voluntad, y ya no sorprende entonces que la filosofía contemporánea del absurdo acuda de nuevo expresamente al *cogito* de Descartes. La coherencia de la filosofía moderna en su marcha hacia el nihilismo como puro activismo es decisiva. *Fichte:*

10. Es la resolución del pensamiento moderno particularmente presente en Heidegger: cf. *Holzwege*, Frankfurt a. M., 1950, p. 223; *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen, 1954, p. 113; *Niëtzsche*, Pfullingen, 1961, Bd. I, pp. 44 ss.

«mi ser es determinación del querer. Este es todo mi ser» [11]. *Schelling:* «El espíritu es un querer originario. Este querer debe ser, pues, infinito como el mismo espíritu». Y también: «La fuente de la autoconciencia es el querer» [12]. En la última y suprema instancia no hay más realidad que el querer. El querer es el ser originario y a él se aplican todos sus atributos: profundidad abisal, eternidad, independencia del tiempo, afirmación de sí mismo. La filosofía entera no aspira a otra cosa que a encontrar esta suprema expresión. Para Hegel, como es sabido, el espíritu es actividad creativa absoluta, es inquietud perpetua, «salto» *(Sprung)* [13].

De estas premisas, del vuelco del ser en el conocer y del conocer en el actuar, deriva directamente la crítica del pensamiento moderno en relación con el Cristianismo, como religión históricamente revelada e incluso el ateísmo radical como desquite de la libertad afirmada por el *cogito.*

El primer paso lo dio el racionalismo iluminista del siglo diecisiete y dieciocho, bajo el impulso del naturalismo de Spinoza y Hobbes y la crítica a lo sobrenatural de parte del deísmo inglés. De hecho, Spinoza identifica en la *Ethica* la verdad con la conexión necesaria *aeterno modo* y en el *Tractatus theologico-politicus* destruye los fundamentos de la religión revelada (milagros y profecías), se burla del texto sagrado y de los escritores sagrados [14]. Desde el punto de vista especulativo, de él partió la crítica bíblica moderna como la crítica a la religión en general. Bajo el impulso de Spinoza, pero conectando también con la distinción

11. FICHTE, *Die Wissenchaftslehre,* 1804, XIV, Vortrag Medicus IV, 278. De aquí el principio del activismo moderno: «Alles Wirken ist absolut» (l. c.).

12. «Der Geist ist *ursprüngliches* Wollen, Dieses Wollen muss daher so *unendlich* seien als *er selbst*». «Die Quelle des Selbstbewusstseins ist das Wollen» (SCHELLING, *Abhalndl. z. Erläut. des Idealismus,* W. W. Abt. I, 1, p. 395, p. 401).

13. HEGEL, *Enc. d. Philos. Wissenschaften,* § 50, Hoffmeister, Leipzig, 1949, p. 74.

14. Cfr. SPINOZA, *Ethica,* P. V., Prop. XXXVI: «Mentis Amor intellectualis quo Deus seipsum amat, non quatenus infinitus est, sed quatenus per essentiam humanae mentis, sub specie aeternitatis, consideratam explicari potest...» (C. Gebhardt, t. II, p. 302). Para la crítica a las profecías y a los milagros, vid. *Tractatus Theol. politicus,* cc. 6-7; para la crítica al Antiguo y al Nuevo Testamento, cc. 8-12; Gebhardt, t. III, pp. 81 ss., 117 ss.). Es sabido que Spinoza ha negado expresamente la divinidad de Cristo. (Cfr. Ep. 50.)

leibniciana de *vérités de raison et vérités de fait* [15], Lessing, a fines del siglo dieciocho, volatilizó todo valor y significado histórico del Cristianismo con el célebre principio: «*Las verdades históricas contingentes no pueden ser el punto de partida de una decisión eterna*» [16]. Al cristianismo de la Revelación lo sustituye el «cristianismo» de la razón que es la concreción deísta, a través de Reimarus, de la religión de la Razón universal. Casi contemporáneamente, Kant oponía a la religión revelada positiva (establecida) la «religión según los límites de la Razón Pura», anteponiendo a la fe en la Iglesia y en la Revelación (*Kirchen-Offenbarungsglaube*) la «fe en la razón» (*Vernunftglaube*) [17].

El segundo paso lo dio el idealismo metafísico, que parecía atribuir un valor positivo al cristianismo, pero fue para hundirlo más: de hecho, mientras se exalta (contra Spinoza) al cristianismo por haber superado el naturalismo griego y por haber descubierto la vida del espíritu y la libertad, después (con Spinoza) se considera el dualismo de Creador y creatura, de finito e Infinito... como una limitación del *cogito* en la esfera de la fantasía y del sentimiento. Los mismos dogmas y misterios cristianos fundamentales, como la caída de Adán, la Encarnación, la Trinidad... son considerados como simples representaciones y mitos de la fantasía, cuyo significado puede ser investigado solamente por la Razón en la cual el hombre ha de encontrar el significado y la posibilidad de la propia salvación. Por esto Fichte afirma que no es la realidad histórica la que salva, sino solamente el elemento metafísico de la Razón [18].

15. L. Couturat, *La Logique de Leibniz d'après des documents inédits*, París, 1901, pp. 210 ss. Cfr. Leibniz, *Monadologie*, §§ 31-32, Erdmann, rist. Aalen, 1959, p. 707 b; *Principes de la Nature et de la Grâce*, §§ 7-8, ed. cit., p. 716.

16. Lessing extiende también a la «Historia sacra» la contingencia propia de la historia ordinaria y niega por eso que pueda ser conocida con certeza y, por tanto, que pueda fundamentar la verdad absoluta que el Cristianismo pretende para sí. Esto vale, según Lessing, también para la Resurrección de Cristo. (Cfr. *Ueber den Beweis des Geistes und der Kraft*, in «Ges. Werke», Aufbau Verlag, Berlín, 1956, Bd. VIII, spec., p. 12 ss.). Lessing, como se sabe, publicó los célebres *Fragmenten eines Ungenannten* que eran en realidad de S. Reimarus, el padre de la crítica bíblica racionalista.

17. Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, III Stück, K. Vorländer, Leipzig, 1937, espec. pp. 176 ss.

18. «Nur das Metaphysische, kneineswegs aber das Historische, macht selig; das letztere macht nur verständig. Ist nur jemand wirklich

Se puede admitir que Hegel, especialmente en sus *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* había profundizado en el cristianismo, pero con el solo propósito de hacer de la religión una filosofía para el pueblo, y de la Revelación la *ancilla rationis.* La *Leben Jesu* de Strauss, *Das Wesen des Christentums* de Feuerbach y la obra de Nietzsche han esclarecido de hecho, con la izquierda hegeliana, el inevitable acento ateo y anticristiano del principio de inmanencia [19].

El tercero y último paso es de hecho la caída explícita del principio de inmanencia en el ateísmo, realizada sobre todo por la izquierda hegeliana (Feuerbach, Stirner, Bauer, Marx, Engels...). Es este ateísmo positivo de origen inmanentista e idealista el que ahora, después de algunas débiles y ambiguas resistencias por parte del neohegelianismo, ha entrado en el círculo de la cultura europea y se está extendiendo en el mundo entero con las filosofías más representativas del mundo contemporáneo, como son: el marxismo, el existencialismo, el neopositivismo, la fenomenología, el pragmatismo... [20]. Después de tres siglos de inquietudes y dudas de todo tipo, que van desde el empirismo radical al idealismo trascendental y del racionalismo al escepticismo operativo, el *cogito* moderno encuentra finalmente la solución en su misma base, que es la reivindicación de la libertad absoluta e integral que pertenece al acto de conciencia. *Cogito* significa que la verdad está en el acto de la libertad del yo en cuanto excluye a Dios (Sartre).

La coherencia tenaz con la cual la filosofía moderna ha conducido hasta el fondo el principio de inmanencia, compromete al pensamiento cristiano a elevarse al punto de vista teórico, mediante el cual el pensamiento comience

mit Gott vereinigt und in ihn eingekehrt, so ist es ganz gleichgültig, auf welchem Wege er dazu gekommen» *(Die Anweisung zum seligen Leben*, Vorles. 6; Fichtes Werke, ed. Medicus V, 197. Cfr. también más adelante: Beilage I, pp. 297 ss.). Es el llamado «Cristianismo joánico» iniciado por Spinoza y pasado, a través del deísmo, hasta Lessing y Kant, en el que se inspiraron ampliamente los idealistas trascendentales.

19. Cfr. K. Lowith, *Von Hegel zu Nietzsche*, II ed. Stuttgart, 1950, espec. pp. 255 ss. También: C. Fabro, *Ludwig Feuerbach: L'essenza del Cristianesimo*, L'Aquila, 1977.

20. En la teología bíblica protestante contemporánea, la célebre teoría de la *Entmythologisierung* de Bultmann se conecta inmediatamente con Heidegger, pero llega por trámite directo de Hegel-Strauss-Bauer... (Cfr. *Kerigma und Mythos*, Theologische Forschung, 9, Hamburg-Volksdorf, 1955).

consigo mismo en el ser y la razón pueda dar el «paso al Absoluto». Si la filosofía moderna, pues, ha podido turbar radicalmente la vida espiritual del Occidente, conduciéndolo primero por la corriente del monismo panteísta y después clasificándose definitivamente en su auténtico núcleo de antropologismo ateo trascendental, como lo atestigua la filosofía contemporánea (neopositivismo, marxismo, existencialismo...), esto se debe sobre todo al atractivo que trae consigo el «principio del acto» del que arranca (el principio de la conciencia como fundamento del ser). La respuesta, desde el punto de vista teórico, a esta situación, no se sabe cómo puede llegar con la continuación de una Escolástica formalista, pálida y genérica, que la filosofía moderna conoce muy bien y ha atacado desde Descartes a Kant, a Schopenhauer..., según la cual el ente se expresa en la esencia posible o real y la existencia en el hecho empírico presentado por los sentidos.

A aquella implorada némesis escapa la concepción tomista, que muestra en el *esse* el acto del *ens*, el acto de todo acto, y rebaja por esto la esencia y la forma a mera potencia determinativa y receptiva del *esse:* así el pensamiento comienza con la presencia del acto, que es la aprehensión del *ens*, y avanza mediante la tensión de *essentia* y *esse* que el *ens* exige en su constitución metafísica originaria.

Santo Tomás frente al desafío de Heidegger.

A estas alturas todos ven que lo que pareció, para mucha historiografía tradicional poco profunda y miope, una lucha de escuelas medievales y causa de discusiones conventuales sin fin, la recordada distinción de *essentia-existentia*, se encuentra, en cambio, al centro de la determinación de la relación del hombre con la libertad y del fundamento último de ésta: por lo mismo califica todo tipo de filosofar en su esencia. El asunto es de tal modo comprometedor, que no permite ya evadirlo, ni a los realistas ni a los inmanentistas. Por ahora, baste una alusión a su importancia crucial, de la que aparecerá, sin duda alguna, el carácter absoluta e incomparablemente actual de la concepción tomista del plexo *ens-essentia-esse*, en contraposición al plexo amorfo y estático de *ens-essentia-existentia* de la tradición formalista. No es casualidad que el extrinsecismo vacío de la distinción modal de *essentia-existentia* en la Esco-

lástica haya sido señalado como el verdadero precursor y responsable del vacío en la estructura de la relación de conciencia-ser en el pensamiento moderno [21], o bien de la *Vergessenheit des Seins* denunciada por Heidegger, pero de la cual él mismo, sin saberlo evitar, ha sido víctima. Pero Heidegger, no obstante todo, permanece siempre como la invitación más eficaz a la renovación de la metafísica: él es, y no puede no serlo para nosotros, como el Judío errante —en el símbolo que gustaba a Kierkegaard— que acompaña a los peregrinos de Tierra Santa, pero quedándose en los umbrales, sin jamás entrar en ella.

Para Heidegger, la «...distinción de *essentia* y *existentia* (que él hace equivalente a *Wesenheit* y *Wirklichkeit*), escondida en su origen esencial, domina el destino de la historia occidental y de toda la historia europea en particular» [22] —o sea, es la expresión especulativa del olvido del ser. Según su opinión, en este primer aspecto de la cuestión, en el lenguaje tradicional, esencia es lo que alguna cosa (por ejemplo: el hombre) es, y está por esto como fundamento de su existencia que es la *actualitas:* esencia y existencia son según esto sinónimos de «posibilidad» y «realidad». En la metafísica del siglo XVIII (sobre todo con Wolff y su escuela), la existencia toma el puesto de la palabra

21. Cfr. J. FERRATER MORA, *Suarez et la philosophie moderne,* en "Rev. de métaph. et de morale", 1963, pp. 6 ss. El análisis del esencialismo debe ser llevado hasta el fondo, que es la eliminación del ser como acto, disuelto en la pura «presencia», y por tanto hasta la denuncia del ateísmo radical, que es el último acto del olvido del ser. (Cfr. C. FABRO, *Introduzione all'ateismo moderno,* Roma, 2.ª ed., 1969, espec. pp. 921 ss.)

22. «Die in ihrer Wesensherkunft verborgene Unterscheidung von *essentia* (Wesenheid) und *existentia* (Wirklichkeit) durchherrscht das Geschick der abendländischen und der gesammten europäisch bestimmten Geschichte» *(Brief über Humanismus,* Bern, 1947, p. 73). Podemos decir que éste ha sido el *Leitwort* (o *Leittezt, Leitsatz)* de nuestro diálogo con Heidegger. La referencia a este momento crucial es, en Heidegger, siempre más insistente: «Kennzeichned ist für die Metaphysik, dass in ihr durchgängig die existentia, wenn überhaupt, dann immer nur kurz und wie etwas Selbstverständliches abgehandelt ist. (Vgl. die dürftige Erklärung des Postulats der Wirklinchkeit in Kants Kritik der reinen Vernunft). Die einzige Ausnahme bildet Aristoteles, der die ἐνέργεια durchdenkt, ohne dass jemals dieses Denken künftig in seiner Ursprünglichkeit wesentlich werden konnte». (*Veberwindung der Metaphysik,* § *VII, loc. cit., p. 76)*. Una vez, sin embargo, con el *esse* tomista (que Heidegger parece ignorar), esta ἐνέργεια ha alcanzado su pureza de acto último metafísico.

«objeto» *(Gegenstand)* y para Kant la *existentia* es la realidad en el sentido de la objetividad de la experiencia: Kant, pues, constituye el «momento resolutivo» del pensamiento occidental en cuanto, antes que Sartre, cambia la relación de *essentia-existentia.* Hegel lo desvincula de toda adherencia empírica en cuanto establece la *existentia* como la Idea, que se conoce a sí misma, como la subjetividad absoluta. En Nietzsche la *essentia* es la voluntad de potencia *(Wille zur Macht)* y la *existentia* se expresa con el «eterno retorno de lo mismo» *(ewige Wiederkunft des Gleichen).* Nos paramos siempre en el *essente* en el Todo: «el mundo como *essente* en el Todo, cuya *essentia* es la voluntad de potencia, existe, su *existentia* es el eterno retorno de lo mismo» [23]. La correspondencia de las dos terminologías parece perfecta.

Lo que interesa sobre todo poner de relieve es que, para Heidegger, filosofía tradicional y filosofía moderna se oponen en el modo de concebir la relación (de fundamentación) del binomio *essentia-existentia,* que pretende expresar la verdad del *ens:* pero coinciden en el error común de haber buscado el fundamento de la verdad en esta relación, aunque en dirección contraria. De hecho, en la concepción tradicional, que entiende la *existentia* sobre la base de la esencia, lo que sobre todo interesa es *qué es* y *quién es* el hombre: el *esse essentiae* está por encima del *esse existentiae.* Y la verdad se ve siempre partiendo del dominio de la «esencia». Esta verdad es la verdad acerca del que es *(essente)* y la metafísica ha tenido la misión de determinar esta verdad trayendo a juicio la entidad del ente: en la entidad del ente, la metafísica se refiere al ser. El ser está en función de aquella

23. Es a la luz de esta correspondencia del plexo de *essentia-existentia* con la *Wille zur Macht* como Heidegger hace el diagnóstico del pretendido ateísmo de Nietzsche. Pero la fórmula es sobre todo un juicio crítico histórico: «Die Weise wie das Seiende im Ganzen, dessen *essentia* der Wille zur Macht ist, existiert, seine *existentia,* ist die ewige Wiederkunft des Gleichen» *(Nietzsches Wort «Gott ist tot»,* in *Holzwege,* Frankfurt a. M., 1950, p. 219. Cfr. pp. 223, 307, espec. 233). Es el punto de arranque de su *opus maximum* sobre Nietzsche de 1961. Estoy convencido de que el estudio de esta obra, hecho en clave tomista, conduciría al desfondamiento esencial de los sistemas y a la clarificación del último fundamento de la verdad mediante el «paso» desde el plexo de *ens* al Acto puro que es el *Ipsum esse subsistens.* Ver sobre esto: C. FABRO, *Il trascendentale esistenziale e la riduzione al fondamento (La fine della metafisica e l'equivoco della teologia trascendentale),* «Giornale critico della filosofia italiana», 52 (1973), pp. 469 ss.

relación. El pensamiento moderno mantiene la misma relación, pero la pone al revés; es todavía la esencia la que fundamenta la existencia, pero la esencia es concebida *como* la subjetividad humana del sujeto, y la existencia como el realizarse autónomo de esta subjetividad: la existencia es la objetividad que brota de la subjetividad.

Es en virtud de tal aberración, es decir de haber puesto el fundamento de la verdad en el «hecho» de ser como realización de una posibilidad (sea objetiva o subjetiva), por lo que la verdad viene definida, antes que nada, como relación, «conformidad» *(adaequatio)*, y esto ha llevado de la mano a la tesis moderna (a partir de Descartes...) de la verdad como «certeza» *(Gewissheit)*. De ahí la concepción del hombre como *animal rationale* que, a su vez, ha llevado al predominio del hacer, en la ciencia y en la técnica (y en la política, añado yo) y, como última consecuencia fatal, a la disolución de la filosofía en la lógica y en la logística. Es esta la esencia del nihilismo defendido por Nietzsche, y juntamente del fracaso de la «filosofía de los valores» que él quería oponer a la filosofía tradicional: el predominio de la voluntad sobre el pensamiento, del hacer sobre el ser; y así el *homo faber* prevalece sobre el *homo sapiens:* «el animal de trabajo viene arrastrado en la borrachera de sus obras para que se destruya a sí mismo y se aniquile en la nada de nada» [24]. Así Heidegger explica también la realización de la bomba atómica, que evidencia el peligro constitutivo de nuestra época como amenaza (que es y será) siempre actual de la destrucción total del hombre: porque el hombre no ha querido escuchar la «voz» del Ser, porque no se ha aceptado como «pastor» del Ser, porque no ha considerado el lenguaje como «casa» del Ser; es decir, porque no ha visto en el Ser mismo el fundamento del *essente*, porque ha atribuido la primacía al conocimiento de la esencia y no a la «experiencia» del Ser. Es el hombre, y el pensamiento humano en general, pues, quien se comprende a partir de la experiencia (de presencia) del Ser y no viceversa.

24. *Ueberwindung der Metaphysik*, en «Vorträge und Aufsätze», Pfullingen, 1954, p. 73. Sobre la misma línea de degeneración del *logos* filosófico está la logística (Cfr. *Zur Seinsfrage*, ed. cit., p. 13; *Was heisst Denken?*, Tübingen, 1954, p. 10; *Die Frage nach dem Ding*, Tübingen, 1962, p. 122) que Heidegger atribuye sobre todo a la cultura angloamericana y a los países donde la técnica tiende a dominar sobre el espíritu.

Queda claro, con este diagnóstico, que la acusación heideggeriana, que centra de lleno el vacío o falseamiento especulativo que encabeza la distinción de *essentia-existentia* de la Escolástica formalista, no sólo no toca el plexo tomista *ens-essentia-esse*, sino que éste aparece ahora, como nunca, en su consistencia efectiva y fuerza especulativa, poniendo en tela de juicio el *Irren* del historicismo fenomenológico en el que se resuelve la posición del mismo Heidegger, no obstante sus buenos deseos y la fuerza especulativa de sus instancias.

Cuando se reconozca debidamente la derivación y desviación teológica de la metafísica de la inmanencia con sus derivaciones, la misión del tomista del futuro parece que tiene que ser, antes que nada, el profundizar en las exigencias de la tan cacareada inmanencia, poniéndola directamente en contacto con el problema esencial del pensamiento, que está en la fundamentación de la conciencia en el ser y del finito en el Infinito: esclareciendo al mismo tiempo por qué el hombre se busca en el ser y por qué el ser se ilumina en el hombre, fundamentando así los propios principios de la «metafísica del acto», no como una figura cultural aislada, sino como la sustancia perenne del filosofar humano en el que se diluyen los fallos y desviaciones de los sistemas. Y es al tomismo, por tanto, más que a cualquier otra escuela de pensamiento cristiano, al que corresponde esta misión de unificación de la conciencia humana en su estructura teórica universal, curando los destrozos de su acontecer histórico.

3. *Tomismo del futuro*

Santo Tomás, pensador «esencial»

Está claro que los grandes del pensamiento, como los verdaderamente grandes de la vida, no tienen por qué temer por el futuro: somos nosotros, tomistas o antitomistas, los que debemos ser muy cuidadosos en los pasos que damos, y medir nuestros juicios de aprobación o desaprobación para no poner de manifiesto nuestra poca capacidad y mediocridad.

Hay en todo pensador original o «esencial» (según la terminología heideggeriana) una luz nueva e incomparable

que no puede apagarse o perderse en el curso de los siglos y a la que la humanidad debe acudir una y otra vez, si quiere conservar su característica espiritual y progresar en la profundización del significado del propio ser y de su último destino. Todas las polémicas antiplatónicas y antiaristotélicas, que se han sucedido en la cultura occidental desde el tardo Medioevo y en la formación de la cultura moderna, no han podido impedir que las ediciones de sus obras se sigan multiplicando de modo siempre más apreciable y que sus ideas, nunca como en nuestros días, hayan sido objeto de estudios tan profundos y serios en los centros universitarios más distinguidos de Europa y América. Cuanto más nos alejamos de las fechas de su origen, más parece acrecentarse y propagarse la fuerza de aquellas luces, pues aparece libre de las escorias e incomprensiones de una escolástica miope y de adversarios ofuscados por falsas pistas y mezquinas envidias. Se debe a estas extrañas, pero inevitables rémoras, a las que está sometida la índole de la dialéctica de la historia, que el pensamiento de aquellos grandes pueda por fin —desaparecida la polvareda de las luchas— aparecer como esperanza y alivio definitivo. Viene a propósito también aquí el gran pensamiento de Hegel, en la Introducción a la *Filosofía del Derecho*, de que la filosofía es como el pájaro de Minerva, que levanta el vuelo solamente cuando anochece.

Otra observación, paralela a la precedente y tal vez idéntica en el fondo, es que estos grandes, en aquella luz primordial que hizo latir su espíritu, no son, ni pueden ser, objeto de juicio, sino que ellos se constituyen en jueces de su tiempo y del futuro y con insistencia e incidencia siempre mayor a medida que la humanidad avanza en su historia y en la aparición de nuevas fórmulas, o curiosas y caprichosas evoluciones con pretensión de desarrollo. Ciertamente, nada más endeble que las críticas de Platón y de Aristóteles a los filósofos del siglo anterior a ellos; nos parece particularmente pobre no tanto la ciencia de Aristóteles cuanto su crítica a pensadores de la altura de Anaximandro y Anaxímenes y sobre todo de Parménides y Heráclito, bien conocidos por la Patrística cristiana, y que hoy la más reciente historiografía filosófica (también por influjo de Heidegger) ha traido a primer plano. Es más, gracias a la profundización de esta desviación se puede salvar la luz de la Idea platónica y del Acto aristotélico para una «renovación» del filosofar en su esencia incorruptible.

¿Cómo se explica, pues, que los más preciados y preparados centros de estudios del platonismo y aristotelismo hayan pasado, desde hace un siglo y más, de las universidades católicas a las universidades y facultades de fondo humanista e idealista de Alemania, Francia e Inglaterra, y tales estudios sigan prosperando en ellas de un modo poco común? ¿Por qué la cultura católica ha perdido, una vez más, temas y campos que parecían más propiamente suyos, más conformes y adecuados a sus tradiciones espirituales y a la responsabilidad de su misión de conservar y salvar los valores de Occidente? No queremos culpar a nadie, pero sería una tontería no reconocer los hechos, y éstos atestiguan que cuando se quiere apagar una llama auténtica, de verdad, el espíritu sabe encontrar por cuenta propia un nuevo camino para seguir ardiendo en otro sitio. Estos y otros fenómenos de desastre —o de «pérdida» (si queremos endulzar el término)— espiritual pueden tener ciertamente muchas causas y sería fácil hacer la lista, pero aquí no nos interesa: lo que nos debe interesar y lo que apena a todo espíritu preocupado de la suerte del hombre del mañana, es la facilidad con que una época o una cultura puede «olvidar» e incluso condenar los elementos perennes de los pensadores esenciales pretendiendo apropiarse *ex novo et a principio* la determinación del sentido y del criterio de la verdad.

Una tercera y aún más elemental consideración en este campo, se refiere concretamente a la delicada situación de la cultura católica, que parece encontrarse bajo el fuego cruzado de la autoridad eclesiástica y de la doctrina teológica. «Parece», hemos señalado aposta: pues por cualquier episodio que pueda presentarse como espantapájaros o por cualquier principio subsidiario que se quiera utilizar como justificación de posible pereza, está el hecho de que siempre que ha aparecido el genio auténtico, la Iglesia se ha alegrado de ello y se ha sentido orgullosa de reconocerlo, de apropiárselo para la realización de su misión de verdad. Las maneras que acompañan a este reconocimiento pueden variar e incluso ser objeto de crítica por el hecho de confluir, en un organismo tan complejo como es la vida de la Iglesia, fuerzas o intereses opuestos. Se puede incluso admitir, puesto que a la Iglesia corresponde antes que nada guiar por el camino de la Vida eterna y no confirmar un sistema filosófico cualquiera, que intervienen incluso momentos de inseguridad precisamente

por la preocupación pastoral ahora indicada: pero estoy personalmente convencido de que la Iglesia tiene una tal experiencia de las realidades humanas que no puede equivocarse en el juicio sobre el valor efectivo de la inteligencia, que, entre otras cosas, es el primero y más fundamental regalo de Dios al hombre y en el que el hombre se reconoce, por encima de todo, hijo de Dios.

Así pues, con relación a Santo Tomás, que podemos considerar muy a gusto en la «familia filosófica de los grandes», la Iglesia, como es sabido, no tardó mucho en pronunciarse, y es también sabido que el Magisterio de los Pontífices en este último siglo ha hecho con Santo Tomás lo que jamás antes había hecho con ningún otro Doctor o escritor eclesiástico. Estos pasos, tan desacostumbrados como explícitos y decisivos, han herido muchas susceptibilidades fuera y dentro del mundo católico: fuera, porque se creía que la Iglesia quería premiar al más decidido propulsor de la teología especulativa y del Primado del Pontífice Romano; dentro, porque parecía (¡y parece!) exagerado atribuir a un solo autor un bien y un apoyo al que parece pueden también aspirar los demás autores que defienden la ortodoxia; un honor que terminaría por recaer después como privilegio exclusivo de una Escuela, con exclusión y por tanto evidente daño moral de las demás escuelas que pertenecen igualmente a la Iglesia. Se podría responder —y para nosotros es una respuesta puramente formal, pero perfectamente correcta también (así nos lo parece)— que la Iglesia está en su pleno derecho al hacer una discriminación en este campo, como lo está toda sociedad en la elección de los medios que considera más convenientes para la consecución de sus objetivos, y que, de este derecho, la Iglesia puede tomarse toda la responsabilidad. Pero nuestro problema es o quisiera ser otro, de naturaleza más directamente existencial, casi como una pregunta y una respuesta dirigida conjuntamente a nosotros mismos, a cada uno de nosotros que ha pasado su vida en las arduas tareas del pensamiento, conscientes ciertamente del respeto debido a las ideas de cualquiera en la vida, pero también y sobre todo de no perder, no olvidar para sí, para la Iglesia y para la humanidad, ninguna de las luces esenciales. ¿Es posible, para expresarnos de alguna manera, poner este problema «en situación»?

Pensamiento cristiano y pensamiento tomista

No se piense que la acción de los Papas a favor de Santo Tomás haya tenido sin más la adhesión indiscutida e integral de las escuelas católicas, tal y como los Decretos indicaban con insistencia y como daban a entender también algunas intervenciones enérgicas, sobre todo de León XIII y de San Pío X. Baste un ejemplo: San Pío X ordenó que el texto oficial de Teología especulativa en las facultades de teología fuera la *Suma Teológica*, pero ¿cuántas universidades o institutos universitarios católicos, fuera de los dominicos, han llevado a la práctica esta orden? O sea, que poco más o menos las situaciones han vuelto —por lo menos en algunos sitios— a ser parecidas al eclecticismo caótico de hace un siglo, antes de la *Aeterni Patris*. Muchos doctorandos en Teología han realizado y realizan íntegramente su *curriculum* desconociendo totalmente la *Suma*, de la que confiesan ingenuamente que desconocen incluso la división y la estructura fundamental. Son realidades de todos conocidas y, por lo tanto, a nadie pueden molestar si se dicen.

Un segundo motivo, no menos influyente desde dentro de la situación en que nos encontramos, proviene del progreso de la cultura moderna, del perfeccionamiento indiscutible de las nuevas técnicas de investigación en todos los campos, no solamente de las «ciencias de la naturaleza» *(Naturwissenschaften)* sino también de las «ciencias del espíritu» *(Geisteswissenschaften)*, para las cuales no sólo parece inútil sino incluso contraproducente el referirse a Santo Tomás. Piénsese solamente, por poner algún ejemplo, en la complejidad de los problemas modernos de la exégesis bíblica, de la historia de los dogmas, de la crítica histórica... por no hablar de las nuevas problemáticas en filosofía, de las relaciones entre ciencia y filosofía, entre filosofía y lenguaje y otros. Todo está o parece cambiado: el lenguaje, el método y los objetivos finales de la misma ciencia. Ya no se trata de nociones y descripciones de los fenómenos, sino que se trata decididamente de la transformación de la imagen del mundo y del hombre en él. Por esto, sería del todo anacrónico y una manera de confirmar la acusación del más rancio oscurantismo, el volver atrás y atarse a una ideología que está distante del mundo moderno, como la concepción tolemaica de la copernicana, es decir, de un par de milenios: no parece ciertamente estar esto de acuerdo con el espíritu del último Concilio.

La condición cultural del laicado católico, es un motivo paralelo e igualmente influyente en lo profundo de la conciencia contemporánea, para una postura historicista parecida en relación con la vuelta al pensamiento tomista. En muchas naciones los laicos católicos están formados en las universidades y facultades del Estado, y por lo mismo asimilan programas y enseñanzas inspirados en todos sus aspectos en el pensamiento moderno, permaneciendo más o menos *in albis* en lo que se refiere a la compleja riqueza del pensamiento cristiano y en particular sobre el vigor especulativo de la filosofía y teología tomista. Sin decir nada de que aun en el mismo clero, casi de rechazo y como por un complejo de inferioridad, se infiltran y desarrollan secretas preferencias para con el pensamiento moderno que esperan la ocasión propicia para manifestarse; ésta puede ser la afirmación pública de algún filósofo de cartel, que se dice católico y creyente, siguiéndole con la más ingenua e incondicional adhesión al principio de inmanencia. Y así se termina sin entender nada: ni el pensamiento moderno ni el realismo clásico; todo fluctúa en un mar de aspiraciones indefinidas, con un malestar profundo que se refleja en toda la trabazón religiosa y social de nuestro tiempo. Son estos los aspectos, algunos, del lado subjetivo de la situación.

Tomismo y Escolástica

Pero esto no es todo, nos parece: queda aún el reverso de la medalla, el lado objetivo, es decir, las deficiencias reales de la Escolástica y del mismo tomismo histórico. De hecho, y antes que nada, ¿qué filosofía (y teología) se ha enseñado en muchos seminarios y tal vez también en no pocos institutos universitarios superiores? Una doctrina ecléctica e incolora, hecha de tesis y de definiciones abstractas, sin problemática y sin garra alguna: en las grandes universidades medievales, todo se resumía en polémicas y controversias, escuela contra escuela... (¡incluso demasiado!).

¿Qué fuerza y convicción se puede esperar de una formación semejante? No hay que maravillarse, pues, de que por todas partes rezume un malhumor, un sentido claro de insatisfacción y que a los manuales áridos y rancios, presentados por profesores a menudo ineptos y aun ellos poco convencidos, se prefiera una literatura más ágil y moderna, de mayor rendimiento (¡parece!) y de menos es-

fuerzo (esto es cierto). Los Pontífices, que han patrocinado el tomismo, han insistido repetidamente en la distinción entre la doctrina propia del Angélico y la de una escolástica genérica, pero siempre con escaso, es más, escasísimo fruto: y esto cuando, en un sentido diametralmente opuesto, no se aprovecha para reivindicar, con la misma medida del tomismo, el derecho de ser aceptados todos los aspectos de la escolástica.

Pero no seríamos objetivos y ecuánimes si habláramos sólo de las carencias especulativas de la escolástica antitomista, juzgada ya por la historia: hay que reconocer que incluso el tomismo, la misma escuela tomista, no está libre de ellas. No tenemos por desgracia aún una historia crítica del tomismo, de su desarrollo, de sus crisis y de sus diversas vicisitudes: según nuestro punto de vista no será posible, o será por lo menos precaria y difícil, una auténtica renovación del tomismo, mientras no se haga un poco de luz sobre no pocos aspectos oscuros de esta historia y no se logre separar el grano del tomismo esencial de la excesiva paja infiltrada en los largos siglos de la escuela. Importantes cambios de terminología, choques doctrinales debidos a itemperancias o a ingenuas polémicas, voluntad de sistema buscada a todo coste y complicadas superposiciones racionalistas de desacreditada evidencia, tenían que desembocar con el tiempo en una denuncia, por parte de quien no conoce a Santo Tomás, que es aventurado condenar en bloque, y debía constituir, en cambio, una llamada de clarificación, es decir, de neta distinción entre las posiciones y posturas tomadas por la escuela tomista en la historia y el pensamiento auténtico de Santo Tomás. Hablando sobre todo de filosofía, tenemos el pleno derecho de pedir esta distinción y clarificación: a menudo se trata de una «diferencia modal» que no llega a afectar el fondo de los problemas, pero no faltan patinazos que afectan al fondo último, de lo cual las mismas figuras más representativas y más conocidas del tomismo no se ven libres y tal vez son los mayores responsables. Algo se mueve desde hace algún tiempo en este campo, pero ayudará a todos acelerar los tiempos, ya que se ha perdido demasiado tiempo con los frutos que conocemos. ¿Se tendrá verdaderamente la valentía, también aquí, de poner el dedo en la llaga? Ya que no es verdad, como pretende Juan de Santo Tomás, que el primer criterio para comprender el pensamiento del Angélico sea la fidelidad a la escuela,

pues es precisamente el mismo Santo Tomás quien nos enseña que en filosofía el criterio de autoridad ocupa el último lugar. El verdadero y principal fiador del pensamiento de Santo Tomás es el mismo Santo Tomás con sus escritos auténticos, estudiados a la luz de la crítica histórica y en relación con la problemática del tiempo y de las fuentes directas o indirectas en las que Santo Tomás se inspira. Tiene todo esto una importancia capital e incomparablemente superior —para descubrir su pensamiento auténtico— a todo lo que puedan haber dicho sus más grandes comentaristas cuando, como se puede demostrar, se muestran desprovistos de los criterios indispensables para la lectura y comprensión de cualquier clásico. Puede pues, suceder, y volveremos sobre ello, que haya sido precisamente la «Escuela» uno de los mayores obstáculos para la comprensión del tomismo: es una paradoja, pero no es la primera ni la única en la vida del espíritu.

Nos parece que hay más todavía en esta barrera que obstaculiza la aceptación del tomismo como orientación especulativa propuesta por el magisterio eclesiástico: es el mismo Santo Tomás el que puede ser obstáculo, con los límites y defectos que presenta su obra que, a pesar de su reconocida grandeza, no podía dejar de tener las limitaciones de toda obra humana. El asunto merece ser tratado con mucha serenidad y objetividad, en un momento más conveniente y con los medios más oportunos. Notemos solamente algunos aspectos, tal y como se nos ocurren ahora en la larga y atenta consideración de sus obras: tal vez no son los más importantes, pero pueden servir para orientar en la investigación. Primeramente, por lo que se refiere a la terminología, Santo Tomás usa de una libertad exuberante: raramente procede por tesis rígidas o con términos fijos una vez para siempre, sino que se sumerge en los «problemas» con toda la energía creativa de su espíritu. Así pues los términos vienen traídos y llevados por la fuerza de la idea y pueden cambiar de vez en cuando, o tomar matices nuevos que pueden variar completamente la orientación del mismo problema. Solamente lectores muy sensibles y atentos pueden caer en la cuenta de ello, y dedicarse con verdadero interés al estudio de los textos en el avanzar de los años en la vida del Doctor Angélico, reviviendo así su admirable drama espiritual; los demás prefieren el camino más fácil de la terminología genérica e incolora. Véase, por vía de ejemplo,

la variedad de significados (que ningún tomista ha clasificado aún) que tiene en las obras de Santo Tomás el término *esse:* y sin embargo entre todos ellos hay uno bien definido y que constituye el eje especulativo de todo su pensamiento. En cambio, la tradición tomista que llega impertérrita hasta nuestros días (y con personalidades de mucho renombre) ha sustituido alegremente un término tan significativo por el otro, insípido, de *existentia*, con la consecuencia, como diremos dentro de poco, de haber perdido el eje central especulativo del tomismo.

Además, cuando Santo Tomás modifica o cambia una opinión anterior raramente lo dice: y esto también puede originar incomprensiones y confusiones. Finalmente, y esto nos parece particularmente grave e importante a la vez, existe todo el problema de la relación de Santo Tomás con las fuentes: el Angélico fue un incansable buscador de textos originales, como lo atestiguan entre otros sus comentarios a Boecio, al Pseudo Dionisio, al *De Causis* y, sobre todo, el comentario a Aristóteles. Pero hay que reconocer también que, a menudo, el sentido que él encuentra en estos autores es total y solamente suyo, fruto de su perspicacia y de la agudeza de su ingenio y, por tanto, nuevo: así, para referirnos al ejemplo propuesto, él aplica su concepto de *esse* a Boecio, a Dionisio, al *De Causis* y al mismo Aristóteles, mientras en realidad se trata de una conquista personal que le lleva precisamente a la gran matriz especulativa de Parménides, como y más aún de Hegel y de Heidegger. La observación vale sobre todo por lo que se refiere a sus relaciones con Aristóteles, que nadie podrá soñar negarlas, pero de cuyo verdadero valor queda mucho por hablar. De hecho, o bien Santo Tomás no ha sido consciente de la efectiva originalidad de su propio pensamiento en relación con Aristóteles, o bien por humildad o por otras razones nos lo ha querido ocultar; dando esto origen al *slogan* del aristotelismo tomista cuando en realidad se debería hablar de tomismo y basta. Santo Tomás está cerca de Aristóteles, como Hegel de Kant: no más, tal vez menos. Solamente que Hegel, tanto en la *Fenomenología* como en la *Enciclopedia*, empieza con la crítica de Kant; ¡ojalá lo hubiera hecho también Santo Tomás con Aristóteles!

He ahí pues, algunos elementos que no nos parecen del todo inadecuados para orientar lo que podría constituir el espíritu del «tomismo del futuro», del «tomismo esencial»,

recomendado por la Iglesia, pero que hasta ahora no ha sido comprendido por los adversarios y poco realizado por los mismos defensores y discípulos.

Por esto confesamos ingenuamente que, en el plano pragmático esencial, la situación no se presenta ni mucho menos de color de rosa para el futuro del tomismo y acabamos de señalar algunos motivos graves y preocupantes que ejercen sobre las masas no preparadas una fácil y decisiva sugestión. Sí, podemos (y debemos) admitir que las cosas, por lo que se refiere al tomismo, desde la publicación de la *Aeterni Patris* (el 4 de agosto de 1879) hasta hoy, no han ido como debían ir y como los Papas esperaban. Pero no se puede afirmar que se haya perdido todo y que por lo mismo *causa Tomismi acta est*. Las deficiencias reales de la escuela tomista y las admisibles (y admitidas) del mismo tomismo no pueden disminuir y mucho menos extinguir la luz de verdad eterna descubierta por Santo Tomás y articulada en las líneas maestras de su pensamiento. Es este uno de los valores más profundos de la humanidad. Se dice a propósito que el tiempo es de tal manera honrado que, en la irrefrenable obra de erosión de la historia, hace que puedan sobrevivir solamente las conquistas esenciales, que sobresalgan solamente los picos y las cumbres de los montes elevados.

Entre estos figura ciertamente Santo Tomás, no menos que Parménides, Demócrito, Heráclito, Platón, Aristóteles, Plotino, Proclo, Agustín, el Pseudo Dionisio, Boecio... llegando a Spinoza, Leibniz, Kant, Hegel: como pensador su puesto está con ellos. Se lo reconocen también los historiadores modernos sin prejuicios, mucho más abiertos a este respecto que muchos otros historiadores de inspiración católica, pero influenciados negativamente por la situación de confusión antes indicada [25].

Hacia un tomismo esencial

Un «tomismo esencial» trasciende cualquier sistema cerrado o «figura histórica» particular, comprendiendo también la de Santo Tomás en los puntos en los que ésta está

25. Escritores actuales sin ningún prejuicio, como por ejemplo W. Kaufmann, *Critique of Religion and Philosophy*, New York, 1961 y A. Kostler, *The Act of Creation*, New York, 1964, no tienen dificultad en reconocerlo, como muchos otros antes que ellos.

sometida a los límites de la cultura de su tiempo; con mayor razón éste debe incluso superar el límite histórico del «sistema» de su Escuela, siempre que ésta hubiera desviado en algunos aspectos el centro específico del tomismo originario, o fuera de alguna manera un obstáculo para el camino natural del pensamiento, o escondiera o velara el horizonte ilimitado de la libertad.

Un tomismo esencial, además, debe saber no sólo insertarse en la problemática de la cultura moderna, sino sobre todo debe poder interpretar desde lo más profundo las nuevas exigencias de libertad: para esto debe dar mayor importancia a la subjetividad constitutiva en el sentido nuevo que ésta ha tomado —enteramente de acuerdo con la concepción tomista del sujeto espiritual libre— como característica fundamental de la vida del espíritu, a diferencia de la subjetividad trascendental negativa o negativizante de la filosofía moderna.

Un tomismo esencial debe, finalmente, profundizar en el «problema del comienzo» del pensamiento, mediante la percepción originaria del *ens*, y conducir con valentía su itinerario especulativo al interior de la dialéctica de esencia y de acto de *esse*, de modo que muestre cada vez más que es en esta tensión donde se propone y se desarrolla la exigencia propia del pensamiento, en la concreción y plenitud última del *esse*, de manera que en esta referencia todo problema puede tener su sentido definitivo y el propio *locus theoreticus*. Tal referencia al *esse*, que entrevieron y descubrieron en páginas autorizadas Fichte, Schelling y especialmente Hegel... ha sido después intensa, aunque vagamente, deseada por Heidegger [26]; pero aquí sin posibilidad de éxito, pues en virtud del principio de inmanencia el ser conduce y se fundamenta en la nada y en el continuo fluir del acto de conciencia —mientras Santo Tomás considera que el ente conduce al *esse*, que es el acto de todo acto, y el *esse* participado conduce al *Esse* por esencia que es Dios, Causa primera de Todo.

Así pues, la elección de Santo Tomás no tiene carácter personal o confesional, sino universal y trascendental, puesto

26. Hay que mencionar sobre todo los escritos post-bélicos, a partir de la *Brief über Humanismus* de 1947, hasta el monumental *Nietzsche* de 1961 (especialmente Bd. II, pp. 399 ss.).

que quiere ser la expresión más vigorosa de las posibilidades de la razón en su quehacer de fundamentación de la ciencia y de la fe. No es éste el lugar para indicar las formas concretas de actuación de este tomismo, a lo cual deberán dedicarse los estudiosos del próximo futuro, como sinceramente deseamos. De todas maneras, debe quedar claro que la esencialidad de que se habla significa intensidad de problemática, profundización de principios, clarificación de las diferencias... antes que nada en relación a la dialéctica moderna de la inmanencia que, en su principio inspirador más profundo cual es la subjetividad trascendental, ha conducido la filosofía a la muerte, precipitándola en el abismo del activismo puro, es decir, de la nada; después, o mejor, antes que nada, respecto a la escolástica formalista, que ha preparado y provocado con su vaciedad y carencia especulativa la llegada del pensamiento moderno.

Tal dependencia del pensamiento moderno por parte de la escolástica decadente ha sido afirmada con insistencia incluso recientemente: la escolástica de la era barroca está de hecho en parte conectada con las escuelas nominalistas de los siglos XIV y XV, cuya caída en el formalismo y en el fideísmo absolutos se trata en vano de frenar. No por nada los grandes filósofos del racionalismo desde Descartes a Spinoza, a Leibniz, hasta Wolff, y más aún hasta Schopenhauer y el mismo Heidegger... tenían a mano los tomos de los escolásticos de renombre como Toledo, Pereira, Fonseca, Suárez y los Conimbricenses...: se ha puesto de relieve que la restauración de la llamada «segunda escolástica», debida sobre todo a los escritores españoles indicados, está en estrecha conexión con le ocasionalismo de Arnauld, de Geulinx, Louis de la Forges, de Io. Clauberg y G. De Cordemoy. Una historiografía más atenta al significado de las diferencias de fondo, no tendría dificultad en poner de relieve que el pensamiento moderno probablemente no se habría desencadenado, o por lo menos no lo habría hecho con aquella fuerza irrefrenable, si el campo del pensamiento no hubiera estado minado anteriormente: «En fait, de 1550 à 1650, un lien étroit unit les scholastiques espagnols à ce que nous avons appelé l'esprit de la philosophie moderne». Así J. Ferrater Mora, que señala con agudeza y por contraposición el núcleo teórico del tomismo, como solución del problema de estructura del finito, en la distinción de esencia y de *esse:* «Sans remonter aux Grecs, rappelons

que Saint Thomas d'Aquin tenta de la résoudre nettement et harmonieusement par l'affirmation d'une *distinctio realis*». Y termina con una conclusión tan prudente que haría honor a un experto tomista: «Bien que la crainte de l'avicennisme entraîne certains auteurs à diminuer l'importance de cette thèse dans la philosophie de Saint Thomas, il semble que l'oeuvre du «Docteur Angélique» n'est pleinement compréhensible qu'à la lumière d'une *distinctio realis* modérée»[27].

Este juicio o balance vale sobre todo para la filosofía escolástica en la orientación ecléctica, que llegó a ser predominante y se granjeó la mayor aceptación en las escuelas católicas hasta provocar los fenómenos de erosión en la misma escuela tomista; hasta tal punto que el Maestro General de los dominicos, De Boxadors, consideró necesario en el siglo XVIII hacer una llamada a la Orden a una mayor fidelidad en relación con la doctrina del Maestro Angélico. Este juicio negativo no se refiere obviamente a la teología, que, no obstante la diversidad de sistemas, logró levantarse, lo mismo en la dogmática doctrinal que en la mística, a alturas y progresos de indudable grandeza que tuvo su colofón en la obra y en los decretos dogmáticos del Concilio de Trento.

Un «tomismo esencial» comporta pues un juicio activo sobre el pensamiento humano y cristiano en general y sobre el mismo tomismo en relación con el pensamiento moderno. Una mera «repetición pasiva» del pensamiento de Santo Tomás nos llevaría de nuevo (pero, ¿lo haría de verdad?) al siglo XIII, y sin embargo la historia no vuelve nunca atrás y es tarea de todo hombre de ciencia el meterse en los problemas y en las necesidades del propio tiempo, como el Aquinate lo hizo en el suyo. Frente a la filosofía moderna, que ha provocado y afirmado el fracaso del pensamiento como lugar teórico, del cual sin embargo había surgido con el impulso del pensamiento griego, la ciencia y la civilización de Occidente, el tomismo puede y debe demostrar cómo, de la primacía de fundamentación que compete al ser por encima del pensar, la razón es siempre capaz de moverse en lo real según la apertura ilimitada de sus posibilidades, hasta el punto de conducir al fundamento de la

27. J. Ferrater Mora, *Suarez et la philosophie moderne*, en «Revue de métaph. et de morale», 1963, pp. 66 ss.

vida del espíritu los caminos inagotables que el hombre prueba sin parar en el arte, en la ciencia, en la técnica, en las disciplinas teóricas, jurídicas, económicas y también en los análisis de estructuración de la conciencia ética, religiosa y política. No se trata tanto —si se quiere lograr una confrontación dinámica y constructiva con el pensamiento moderno— de un tomismo de tesis estáticas y rígidas que imponen un sistema, cuanto de un tomismo de profundización en los principios, presente en las situaciones de la historia y abierto básicamente a todas las conquistas válidas de análisis y de método de la ciencia y de la cultura modernas.

En los siete siglos que nos separan de la muerte de Santo Tomás, propulsor intrépido del valor del pensamiento y de la dignidad del espíritu humano, el mundo ha cambiado muchas veces su aspecto exterior e interior y se encuentra ahora en dificultad para una transformación que será tal vez la más decisiva y resolutiva de su historia. Hay que afrontarla con un concepto altísimo de la dignidad del hombre y con una firme convicción de las posibilidades de su mente, a la que se ha confiado antes que nada el deber de descubrir en la naturaleza los signos de la Inteligencia suprema y de reconocer en la historia los trazos del plan divino de salvación, por la redención del mal y la victoria sobre la muerte.